

DIE 'REGLA DE GRAN MAESTRO' DES *ORACULO MANUAL* IM KONTEXT BIBLISCHER UND IGNATIANISCHER TRADITION

Georg Eickhoff

I

"Man wende die menschlichen Mittel an, als ob es keine göttlichen, und die göttlichen, als ob es keine menschlichen gäbe. Große Meisterregel, die keines Kommentars bedarf." So übersetzt Schopenhauer die "regla de gran maestro", die als Nummer 251 im *Oráculo manual* des Jesuiten und Bibelprofessors Baltasar Gracián zu finden ist.

In dieser Maxime wird die Zweiteilung der graciánschen Aphorismen auf den Begriff gebracht.¹ Jedesmal handelt es sich um eine kurze "regla", der ein längerer "comento" beigefügt ist. Aber gerade bei der Nummer 251 verhält es sich andersherum mit Länge und Kürze: die "regla" ist die wortreichste des ganzen *Oráculo*, der "comento" der kürzeste. So hebt sich die große Meisterregel oder besser "Regel eines großen Meisters", aus Graciáns Werk heraus. Ich möchte im folgenden zeigen, daß in diesen wenigen Worten wesentliche Züge der Pragmatik Graciáns hervortreten, indem ich ihre biblischen und ignatianischen Quellen hinzuziehe.

Ich halte die Übersetzung mit "Regel eines großen Meisters" deshalb für angemessener, weil Gracián hier seine Sentenz offenbar als Zitat ausweisen will. Dem zeitgenössischen Leser dürfte bekannt gewesen sein, daß es sich um ein Diktum des Jesuitengründers handelt.² In den frühen hagiographischen und lehrhaften Schriften über Ignatius von Loyola nimmt der Ausspruch eine wichtige Stellung ein.

1 Vgl. Karl Alfred Blüher, "Graciáns Aphorismen im *Oráculo manual* und die Tradition der politischen Aphorismensammlungen in Spanien", in *Iberoromania*, 1 (1969): 319-327.

2 Zu Graciáns sämtlichen Bezügen auf Ignatius und zur bisherigen Diskussion derselben vgl. Ignacio Elizalde, "Baltasar Gracián e Ignacio de Loyola", in *Manresa*, 52, 204 (1980): 235-248.

Maldonado de Guevara sieht allerdings erst bei Gracián den ignatianischen Gedanken in die ihm gebührende Form gebracht. Er bezeichnet den lakonischen Aphorismus Graciáns als die "forma monumental del aforismo paradójico".³ Bei Ignatius findet sich die Aussage jedoch nicht in aphoristischer Form. Vielmehr berichtet der Ignatiusbiograph Ribadeneyra, der hier als zugleich ursprünglichste und verbreitetste Quelle zu gelten hat, eine praktische Situation, in der sich Ignatius entsprechend verhalten und erklärend geäußert hat:

Un día (Ignacio) fue a visitar a un señor devoto de la Compañía, del qual no fue tan bien recibido como era razón. Pensó que era la causa el no valerse tanto los nuestros de su autoridad y buena voluntad para las cosas de la Compañía como de otros, y dixome: – Yo quiero hablar claro a este señor, y dezirle que ha más de treinta años que Dios nuestro Señor me ha enseñado que en las cosas de su servicio tengo de tomar todos medios honestos y posibles; pero de tal manera, que no ha de estribar mi esperanza en los medios que tomare, sino en el Señor por quien se toman. Y que si su Señoría quiere hazernos merced y ser uno destos medios para el divino servicio, que le tomaremos con muy entera voluntad; pero que ha de entender que ni en él ni en otra criatura viva estribará nuestra esperanza, sino solo en Dios.⁴

Ebenfalls in der *Vita* Ribadeneyras findet sich aufbauend auf diesen Bericht eine grundsätzliche Charakterisierung ignatianischen Denkens und Handelns im selben Sinne.⁵ Dort begegnet auch der Terminus "medios humanos", während die Kombination "medios divinos" weder bei Ribadeneyra noch – soweit ich sehe – in den Werken des Ignatius selbst zu finden ist.

3 Francisco Maldonado de Guevara, *Lo fictivo y lo antifictivo en el pensamiento de San Ignacio de Loyola y otros estudios*, Granada 1954, S. 6.

4 Pedro de Ribadeneyra, *Vita Ignatii Loyolae. Fontes Narrativi*, vol. IV, Rom 1965, S. 845 f.

5 Ebd., S. 883 f.: "Quien le veía emprender cosas sobre sus fuerzas juzgava que no se governava por prudencia humana, sino que estribava en sola la providencia divina, mas en ponerlas por obra y llevarlas adelante usava todos los medios posibles para acabarlas; pero esto hazía con tal recato, que la esperanza de salir con ellas no la ponía en los medios humanos que tomava como instrumentos de la suave providencia de Dios nuestro Señor, sino solo en el mismo Dios, que es autor y obrador de todo lo bueno. Y con esto, como quiera que la cosa le sucediesse quedava él con suma paz y alegría espiritual. Ordenava muchas cosas que, por ser las causas que le movían ocultas, parecía a algunos que yvan fuera de camino, o a lo menos que eran maravillosas y que ellos no las podían alcançar, mas el sucesso en estas cosas mostrava con cuánto espíritu y prudencia se governava, pues avía aplicado la medicina antes que assomasse la enfermedad, y avía prevenido y remediado con providencia el daño que sin ella se pudiera seguir."

Aufgrund dieser Bemerkungen bei Ribadeneyra sind neben Gracián auch andere Jesuiten daran gegangen, Aphorismen zu formulieren. Man erkannte in der dialektischen Aussage zu Recht einen wesentlichen Kernpunkt ignatianischer Mystik und Pragmatik.⁶ Die Sentenz wurde für so bedeutsam gehalten, daß es in den vierziger und fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts innerhalb des Ordens eine engagierte Diskussion um die angemessene aphoristische Umsetzung gab, in die schließlich der Generaloberer autoritativ eingriff.⁷ Mittlerweile hat sich die Diskussion, die skurrilerweise in Shanghai ausgelöst wurde, nämlich durch eine dort erscheinende Jesuitenmissionszeitschrift, eindeutig entschieden – übrigens nicht nur gegen Gracián, auch gegen den Generaloberen der Jesuiten.⁸

Im Rahmen seiner umfassenden Interpretation der *Ejercicios espirituales* hat Gaston Fessard nachgewiesen, daß – wenn man ignatianischen Geist schon in Aphorismen fassen will – die Formel aus dem Jahr 1705 des ungarischen Jesuiten Hevenesi als die am ehesten ignatianische anzusehen ist. Sie lautet:

Haec sit prima agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil de Deo penderet;
ita tamen iis operam admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.

In dieser Form ist die Sentenz in den sogenannten *Thesaurus Spiritualis* der Jesuiten eingegangen, das sozusagen amtliche Compendium jesuitischen Geistes – freilich nicht ohne in späteren Auflagen noch einmal verändert zu werden.

Ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden Aphorismen fällt sofort auf. Die Glieder des Chiasmus sind bei Hevenesi gegenüber Gracián vertauscht. Während bei Gracián die beiden Handlungsweisen durch die jeweils zugehörigen *como-si-no* Hypothesen intensiviert und gleichsam durch Ausräumung aller Widerstände beschleunigt werden, werden die zwei gegensätzlichen Handlungen bei Hevenesi durch ihre jeweiligen quasi-Hypothesen eingeschränkt, gleich-

6 Vgl. Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, S. 230.

7 Vgl. Gaston Fessard, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Paris 1966.

8 Die letzte und mit Rahner übereinstimmende Bewertung des Aphorismus ist zu finden bei Josef Stierli, "Gott vertrauen im Menschenwerk", in *Canisius*, 38 (1987), Heft 2.

sam gebremst oder buchstäblich durchkreuzt. Fessard spricht deshalb, den rhetorischen Chiasmus der Wortstellung einberechnend, von einem "double chiasme" und einem "chiasme intérieur". Meiner Ansicht nach, müßte man von einem dreifachen Chiasmus sprechen, denn jeder der Sätze erhält doch seine eigene paradoxe Durchkreuzung, so daß sich, wiederum die chiasmatische Gliederfolge einberechnend, eine dreifache Verflechtung ergibt. Fessard widmet sich geradezu enthusiastisch der Detailanalyse dieser komplizierten Verknüpfungen. In unserem Zusammenhang muß es reichen, festzuhalten, daß die menschliche und die göttliche Handlungssphäre bei Ignatius oder Hevenesí, wie man will, wesentlich enger und fester untereinander verflochten sind als bei Gracián. Fessard entschuldigt sich anschließend für die Ausführlichkeit seines Kommentars und merkt zu Gracián kritisch an, es hätte nicht heißen müssen "Regel, die keines Kommentars bedarf", sondern "Regel, an der man nichts verändern darf".⁹

Es ist sicher nicht angebracht, Gracián von irgendwelchen seiner Quelle her vorschreiben zu wollen, was er darf oder nicht. Mit gleicher Sicherheit ist es aber unangebracht, den Aphorismus des *Oráculo manual* als "forma monumental" einer Aussage des Ignatius zu bezeichnen. Denn bei der ingeniosen Bearbeitung der ignatianischen Quelle ist viel von deren Eigentümlichkeit, Bestimmtheit und Unmißverständlichkeit verloren gegangen. Man muß den Chiasmus des *Oráculo* nicht streng im Sinne einer ignatianischen Verknüpfung von Geistlichem und Profanem verstehen, wie es viele Kommentatoren der Stelle dann auch nicht tun. Allein der bereits zitierte Maldonado de Guevara deutet ihn ganz inhaltlich und ganz ignatianisch. Die überwiegende Zahl der *Regla*-Kommentatoren aber bezieht sich in ihrer Deutung stärker auf die parallele statt auf die chiasmatische Struktur der Satzfolge: die *Regla* gebe einer doppelten Ordnung der Mittel Ausdruck, dem Konzept zweier parallel existierender, unabhängiger Seinsebenen und Handlungsbereiche, die nicht vermischt werden dürften und in der Pragmatik Graciáns nicht vermischt würden. Danach bestehe ein Kerngedanke dieser Pragmatik in der praktischen Trennung von *divinum* und *humanum*, die erst in einer über dem

9 Fessard, a.a.O. (Anm. 7), Bd. 1, S. 305-363.

pragmatisch Konkreten zu suchenden, harmonischen Einheit auf-
gehe.¹⁰

Das Ergebnis ist das, was Hugo Rahner in seiner Begründung für den Hevenesi-Aphorismus eine "Stockwerktheologie" genannt hat.¹¹ Er nimmt dabei bezug auf den zitierten Fessard und meint mit "Stockwerktheologie" eben eine solche Weltansicht, in der die profane und die geistliche Sphäre getrennt voneinander, eine über der anderen, angeordnet sind, während es bei Ignatius, was in den Geistlichen Übungen ganz deutlich wird, um die geistliche Durchdringung des – scheinbar – Profanen geht.

Ich denke nicht, daß das *Oráculo* im Sinne einer "Stockwerktheologie" zu deuten ist, noch daß die Deutung von der Trennung der Lebensbereiche ihm ganz gerecht wird. Gracián versucht wie Ignatius die pragmatische Integration von *divinum* und *humanum*, jedoch mit einer anderen Akzentsetzung als der Ordensgründer.¹²

10 Einige Beispiele für diese Interpretationsweise: Karl Vossler, "Einleitung", in Gracián, *Handorakel*, Leipzig 1938, S. VI f.; Hugo Friedrich, "Nachwort", in Gracián, *Criticón*, Hamburg 1957, S. 225; Hellmut Jansen, *Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, Genf-Paris 1958, S. 81; Karl Alfred Blüher, *Seneca in Spanien*, München 1969, S. 401; Emilio Hidalgo-Serna, *Das ingeniose Denken bei Baltasar Gracián*, München 1955, S. 42 f.; Sebastian Neumeister, "Der andere Gracián: Die 13. Meditation des *Comulgatorio* (1655)", in *Iberoromania*, 23 (1986): 124; Benito Pelegrín, *Éthique et Esthétique du Baroque. L'Espace Jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles 1985, S. 183. Naturgemäß hat die gängige Interpretation des Aphorismus auch ihren Niederschlag in seiner Übersetzung gefunden. Ein Extrem im Sinne dessen, was Rahner "Stockwerktheologie" nennt (siehe Anmerkung 11) findet sich in der letztgenannten Arbeit Pelegríns, a.a.O.: "On doit agir dans les affaires humaines comme s'il n'y avait pas des divines et dans les divines comme s'il n'y en avait pas d'humaines." Dementgegen übersetzt Miguel Battlori: "Il faut chercher les moyens humains comme s'il n'y avait pas de divins, et les moyens divins comme s'il n'y en avait pas d'humains. Règle de grand maître, elle n'a pas besoin de commentaire." Miguel Battlori, "Gracián moraliste et écrivain spirituel", in ders. *Cultura e Finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Roma 1983, S. 248. Mit der Übersetzung "procurar-chercher" wird auch Schopenhauers zumindest einseitige und, auf die *medios divinos* bezogen, pelagianistisch mißverständliche Übersetzung "procurar-anwenden" korrigiert.

11 Rahner, a.a.O. (Anm. 6), S. 231.

12 Peter Werle weist in seiner Trierer Dissertation von 1982 ("El Héroe". Eine Untersuchung zur Ethik des Baltasar Gracián, Münster 1989) bei der Analyse der Maxime 251 auf die Maxime 211 ("Este mundo es un cero: a solas vale nada; juntándolo con el cielo, mucho.") und auf das "juntar la tierra con el cielo" (*El Político*, BAE 229, S. 289) hin. Ferner auch *Criticón*, II, 2 und II, 7.

Er stellt den "medios humanos" des Ignatius seine "medios divinos" gegenüber. Soweit ich sehe, ist dieser Begriff eine eigene – und sehr gewagte – Erfindung Graciáns, wie sie aber bei ihm kaum verwundern kann. Vielleicht haben seine Zeitgenossen die Spannung gespürt, die in dieser Wortkombination steckt. Gibt es das überhaupt, "medios divinos"? Dieses graciánsche Konstrukt scheint mir jedenfalls sehr aufschlußreich für die Bewertung seiner Pragmatik im Kontext christlicher Moral und Religiosität.

In der ignatianischen Quelle ist anstatt von "medios divinos" von "esperança en Dios" die Rede. "Esperança en Dios" bezeichnet das Ende menschlicher Verfügungsgewalt und eröffnet den Raum allein göttlichen Handelns und unverfügbarer Gnade. Mit der Umkehrung der "esperança en Dios" in "medios divinos" wird dieser Bereich göttlicher Gnade in die menschliche Pragmatik integriert – und damit letztlich destruiert. Die Aktivität geht jetzt vom Menschen aus, denn vor und über den "medios" dieser oder jener Sphäre steht der Mensch, der sie anwendet oder nicht anwendet. Das Vertrauen wird verdrängt, zugunsten einer Erweiterung menschlicher Aktivität. Diese Wendung zum Vertrauen auf menschliche Möglichkeiten läßt sich analog im *Comulgatorio* finden.

Im *Comulgatorio* setzt sich eine im gesamten Jesuitenorden um diese Zeit nachweisbare Tendenz fort, die in die gleiche Richtung geht.¹³ Die "meditaciones" des *Comulgatorio* bilden eine Akkomodationsform der Geistlichen Übungen des Ordensgründers, bei der die imaginativ zu füllenden Leerstellen des Textes, die in den originalen Exerzitien für einen gott-menschlichen Dialog Raum bieten sollen, immer mehr rhetorisch gefüllt werden. Das Ergebnis ist ein horizontaler Dialog zwischen dem Autor der "meditación" und ihrem frommen Leser. Die mystagogische Offenheit für die Erfahrung göttlicher Gnade, eine gleichsam vertikale Offenheit, verliert sich zugunsten der intellektuellen Erkenntnis einer Doktrin. Der Exerzitant hat wenig zu "arbeiten", denn der geistliche Lehrer nimmt ihm alle Imaginationsarbeit ab. Der Dichter der "meditación" traut sich selbst mehr zu als dem guten Geist, der nach Ignatius die imaginierenden Seelenkräfte des Menschen leiten kann. Die Klage über diese Entfremdung von den

13 Dazu allgemein: Joseph de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rom 1953, S. 305-315. Konkreter: Ignacio Iparraguirre; *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, 3 Bde., Rom 1946-1973. Insbesondere Bd. 3, S. 173-199.

Exerzitien des Ignatius wird in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts und auch schon früher immer wieder laut. Eine Rückkehr zu den ursprünglichen ignatianischen Exerzitien ist aber erst in unserem Jahrhundert konsequent verfolgt worden.

Es ist deshalb kein Zufall, daß der alttestamentliche Simson, der Inbegriff menschlicher Kraft, der tätige Mensch im Bewußtsein seiner Leistungsfähigkeit, bei Gracián zum Vorbild des nach religiöser Tugend und Heiligkeit strebenden Menschen wird.¹⁴

Analog läßt sich der Weg beschreiben, den die Ignatiushagiographie des 16. und 17. Jahrhunderts geht. Der Mystiker Ignatius, der in vielem so skurrile Narr, der dem Bild des "varón discreto" bei Gracián nicht entspricht und nicht entsprechen will, tritt zurück hinter dem Bild eines Ignatius von in jeder Hinsicht vollkommener und deshalb etwas steriler Tugendhaftigkeit. Ignatius wird in aufeinander aufbauenden Viten immer weniger als mystisch inspirierter Mittler zwischen geistlichem und profanem Leben gesehen, gleichsam als menschliches Medium zwischen göttlicher Weisheit und menschlichem Leben. Vielmehr wird der Heilige nach und nach zur bloßen Verkörperung natürlich erreichbarer Tugenden, zum Repräsentanten einer Leistungsreligion, dem Heiligkeit nur insofern zukommt, als sich seine Tugendhaftigkeit ins Übermenschliche verlängert.¹⁵

So ist auch der Heilige aus der Zusammenfassung des *Oráculo* nicht heilig durch göttliche Gnade, durch "esperança en Dios", sondern durch menschliche Leistung, durch Anwendung der rechten Mittel zur rechten Zeit.

Dennoch scheint es mir unzutreffend, das graciánsche Ideal der "santidad" rein profan im Sinne von "virtud" zu verstehen.¹⁶ Es mag sein, daß "santo" in der *Maxime* 300 den Sinn von "virtuoso" hat. Bleibt aber zu fragen, ob "virtuoso" nicht bei Gracián den Sinn von "santo" hat.¹⁷ Im *Crítico*n scheint mir dieses Verständnis zugrundezuliegen.

14 *Comulgatorio*, Med. XX. Im *Crítico*n wird ebenfalls auf Simson als Tugendheld angespielt (II, 10): "Virtelia encantada".

15 Vgl. Ignacio Iparraguirre, "Historiografía Ignaciana. La figura de S. Ignacio a través de los siglos", in: Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Madrid 1952, S. 7* -48*.

16 Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, ed. de Miguel Romera-Navarro, Aphorismus 300, Anmerkung.

17 Vgl. den Wortgebrauch von "virtud" im Kontext der Hagiographie etwa bei Fray Luis de Granada und in der *Vita* Ribadeneyras: "Carta del Padre Fray Luis de Granada para el Padre Pedro de Ribadeneyra, de la Compañía de Jesus", in *Vita Ignatii Loyolae. Fontes Narrativi*, vol. IV, Rom 1965, S. 573.

Die "virtud" ist dort die Voraussetzung für den Einlaß in den Himmel. Die Tugendlehre ist eine "teología", die Stufenleiter der Tugend ist keine andere als die der "diez mandamientos" (*Criticón*, II, 10). Die Vollkommenheit der Tugend ist für Gracián nicht unter Ausschluß des Religiösen denkbar.

Dagegen hat man, ausgehend von der These, Gracián scheidet streng zwischen religiöser und profaner Ethik, versucht, eine Aufgliederung des Gesamtwerkes vorzunehmen und das rein weltliche *Oráculo* von dem unleugbar theologisch geprägten *Criticón* und zumal dem frommen *Comulgatorio* zu trennen. Damit bleiben die religiösen Implikationen des *Oráculo* weitgehend unberücksichtigt.¹⁸

II

Miguel Romera-Navarro weist auf den starken biblischen Einfluß hin, der das Gesamtwerk Graciáns prägt. Für das *Criticón* liegt von ihm eine sehr umfassende Zusammenstellung der biblischen Zitate und Anspielungen vor. Aber auch sein Apparat zum *Oráculo* weist eine Fülle biblischer Bezüge nach.¹⁹

Für die Wertung der Pragmatik des *Oráculo* als der Schrift eines Jesuiten und Bibelprofessors ist es lohnend, genauer zu betrachten, in welcher Weise Gracián die biblischen Quellen verwendet. Ist die Bibel vielleicht bloß ein willkommener Fundus für seine Zitierliebe oder bestimmt sie auch die Struktur und den Gehalt seiner Pragmatik?

Eine gewisse Anzahl seiner biblischen Anspielungen besteht in der Tat bloß in Anklängen oder Anleihen, in denen ein biblisches Proprium allenfalls peripher aufscheint oder erst assoziativ zum Tragen kommen mag.

Diese vergleichsweise wenigen Fälle werden aber weit überwogen von einer in sich kohärenten und an der Bibel selbst orientierten Zitier-

18 José Luis L. Aranguren unterteilt Graciáns Werk in drei Sektoren: moral-utilitario (*Héroe, Discreto, Oráculo*); ético-filosófico (*Criticón*); puramente religioso (*Comulgatorio*). Vgl. José Luis L. Aranguren, "La Moral de Gracián", in *Revista de la Universidad de Madrid*, 7,27 (1958): 331 ff.

19 Miguel Romera-Navarro, "Citas Bíblicas en *El Criticón*", in *Hispanic Review*, 4 (1933): 323-334. Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*. Edición crítica y comentada por Miguel Romera-Navarro, Madrid 1954.

weise aus dem Alten Testament. Gracián zitiert im *Criticón* überwiegend aus der Weisheitsliteratur der Bibel, den "libros de sabiduría". Die biblischen Bezüge innerhalb des *Oráculo* sind nahezu alle weisheitlichen Ursprungs.²⁰ Der Bibelprofessor und Jesuit Gracián bringt dabei zentrale Inhalte der Weisheitsliteratur zur Sprache, und unversehens klingt der Hofprediger durch, der den Edlen die heilige Schrift nahebringt, in deren vitalen Kontext hineinstellt und ihnen den Sinn unter praktischer Fragestellung erschließt. Eine Skizze der Charakteristiken biblischer Weisheitsliteratur macht deutlich, weshalb Gracián gerade in diesem, in vieler Hinsicht abgesonderten Bereich der heiligen Schriften immer wieder einen Betrachtungs- und Mitteilungsgegenstand findet.

Zur Weisheitsliteratur zählen die biblischen Bücher *Proverbia*, *Hiob*, *Ecclesiastes* und *Ecclesiasticus* sowie *Sapientia*. *Ecclesiastes* und *Ecclesiasticus*, in ihren im deutschen Sprachraum gebräuchlichen Bezeichnungen *Kohelet* und *Jesus Sirach* genannt, sind leider leicht zu verwechseln, was zum Beispiel in der Romera-Navarro-Ausgabe des *Oráculo* auch einige Male geschieht.

Die fünf weisheitlichen Bücher der Bibel sind zwischen dem 6. und dem 1. vorchristlichen Jahrhundert entstanden und damit die spätesten Schriften des Alten Testamentes. Die ältere Weisheitsliteratur, vertreten durch das Buch *Proverbia*, zeigt eine starke Prägung durch nichtjüdische, d.h. altorientalische, insbesondere ägyptische und mesopotamische Quellen. Die jüngeren Bücher setzen diese orientalistisch-jüdische Weisheitstradition fort. Hinzu tritt hier aber ein starker hellenistischer Einfluß. *Ecclesiasticus*, aus dem die meisten graciánischen Bibelzitate entnommen sind, stammt aus dem Jerusalem jener Zeit, in dem die heilige Stadt des Judentums vollständig hellenisiert war und nahe davor stand, in eine vollgültige griechische Polis umgewandelt zu werden.²¹ Die Erforschung der Weisheitsliteratur begegnet noch sehr vielen offenen Fragen. Zur Zeit befindet sich die alttestamentliche Wissenschaft in lebhafter Diskussion darüber, wie

20 Romera-Navarro zählt 96 Bibelzitate im *Criticón*, davon 52 aus der Weisheitsliteratur, von diesen 52 wiederum 17 aus *Ecclesiasticus*, 16 aus *Ecclesiastes*, 9 aus *Proverbia*, 6 aus *Hiob* und 4 aus *Sapientia*. In seiner *Oráculo*-Ausgabe weist er etwa 35 Bibelzitate nach. Davon entfallen 30 auf die Weisheitsliteratur.

21 Vgl. Otto Kaiser, "Judentum und Hellenismus", in ders. *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit*, Berlin 1985, S. 146.

stark die späte Weisheitsliteratur griechischen Vorbildern folgt.²² Unbestritten ist aber bereits eine solche Nähe etwa des Buches *Ecclesiasticus* zur griechischen Stoa, daß wir für Gracián mit Recht – wenn auch zunächst nur sehr allgemeine – Querverbindungen zwischen seiner Bibelrezeption und seiner Seneca-Exegese ziehen dürfen.

Ich muß hier aber aus Kompetenzgründen bei der biblischen Weisheitsliteratur bleiben und will, im wesentlichen der 1987 erschienenen Einführung von Horst Dietrich Preuß folgend, einige Merkmale der "libros de sabiduría" aufzählen, zu denen Graciáns Werk überraschende Parallelen aufweist.²³

1. Die Weisheitsliteratur ist höfisch geprägt. Sie hat ihren historischen Ort am Hof in Jerusalem unter der städtischen Aristokratie und der Gelehrtschaft des Tempels. Sie schöpft aus früheren höfischen Quellen. Ihre Fragestellungen sind elitär. Autoren und Adressaten gehören zu dem Kreis der höfischen Gelehrten, deren Erfahrungen und Bedürfnisse in vielem denen der höfischen Ratgeber, der sogenannten "privados", des Siglo de Oro gleichen. In diesem Milieu entwickelt sich eine Tradition des gelehrten Austausches, wie sie uns später im graciánschen Ideal der Freundschaft und "conversación" unter "eruditos" begegnet.

2. Die Weisheitsliteratur ist eine Literatur der Krise. Sie antwortet auf die kulturelle und politische Bedrohung jüdischer Identität durch den Hellenismus und setzt sich mit der offenkundigen Krise jüdischen Denkens auseinander. Dabei geht es darum, politisch klug und erfolgreich unter den Menschen und Völkern zu sein, gerecht und treu aber vor Gott.

22 Zur Diskussion über Weisheitsliteratur und Hellenismus: Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, ²1973; Johannes Marböck, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, Bonn 1971; Theophil Middendorp, *Die Stellung Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973; James A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, Berlin 1979; Georg Sauer, "Jesus Sirach", in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, III, Gütersloh 1981; Otto Kaiser, "Judentum und Hellenismus. Ein Beitrag zur Frage nach dem hellenistischen Einfluß auf Kohelet und Jesus Sirach", in ders. *Der Mensch unter dem Schicksal*, Berlin 1985.

23 Horst Dietrich Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Stuttgart 1987. Dort finden sich ausgezeichnete und aktuelle Bibliographien zur gesamten Weisheitsliteratur.

3. Die Weisheitsbücher sind demnach pragmatische Handreichungen. Philosophische und theologische Exkurse führen sie zu lebenspraktischen Folgerungen mit dem Ziel, dem Individuum am Hofe, aber auch dem ganzen Hof als Träger jüdischer Identität gegenüber individuellen und kollektiven hellenistischen Gegnern Erfolg zu sichern.

4. Die Literatur der Weisheit ist ästhetisch bewußte und durchgeformte Wortkunst. Sprachliche Qualität ist beispielsweise ausdrückliches Redaktionskriterium des *Ecclesiastes*-Herausgebers, der sich am Schluß seines Buches zu Wort meldet (Kap. 12, V. 9 ff.). Wo wertvolle Weisheit in sprachlich ungenügender Form vorgefunden wird, fühlt sich der Redakteur selbst als Dichter herausgefordert und leistet so traditionsstiftende und pädagogisch-didaktische Arbeit.

5. Die Bücher der Weisheit sind ihrerseits eklektische, kompilatorische und kritische Werke in Auseinandersetzung mit vorgefundenem Traditionsgut. Wie die Weisheitsliteratur aus dem *profanum* nichtisraelitischer, lebenspraktisch inspirierter Schriften in das *sacrum* ihrer am Tempel angesiedelten Gottesgelehrtheit hereinzitiert, so zitiert Gracián aus der Heiligen Schrift herein in seine Weltklugheit.

Inhaltlich sind es gerade die bei Gracián refrainartig wiederkehrenden Themen und Topoi – etwa die *Beherrschung der Leidenschaften*, die *Zügelung der Rede*, die *Wahl der rechten Freude*, die *vorausdenkende Vorsicht*, der *stetige Blick auf das Ende* –, die alle mit gleicher Regelmäßigkeit auch in der Weisheitsliteratur wieder und wieder ausgeführt und überdacht werden.

Der Lebensentwurf des Weisen, wie er in der Maxime 229 des *Oráculo*, im Schlußkapitel des *Discreto* und als Grundanlage des ganzen *Criticón* wiederkehrt, ist schließlich ganz biblisch. In einem kleinen Abschnitt aus *Ecclesiasticus* scheint nämlich der ganze Gracián versammelt:

39,1 Sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis vocabit.
 2 Narrationem virorum nominatorum conservabit, et in versutias parabolarum simul introibit. 3 Oculta proverbiorum exquiret, et in absconditis parabolarum conversabitur. 4 In medio magnatorem ministrabit, et in conspectu praesidis apparebit. 5 in terram alienigenarum gentium pertransiet; bona enim et mala in hominibus tentabit. 6 Cor suum tradet ad vigilandum diluculo ad Dominum qui fecit illum, et in conspectu Altissimi deprecabitur. 7 Aperiet os suum in oratione, et pro delictis suis deprecabitur. 8 Si enim Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiae replebit illum; 9 et ipse tamquam imbres mittet sapientiae suae, et in oratione confitebitur Domino; 10 et ipse dirigit consilium ejus, et disciplinam, et in absconditis suis consiliabitur. 11 Ipse palam faciet disciplinam doctrinae suae,

et in lege testamenti Domini gloriabitur. 12 Collaudabunt multi sapientiam ejus, et usque in saeculum non delebitur. 13 Non recedet memoria ejus, et nomen ejus requiratur a generatione in generationem. 14 Sapientiam ejus enarrabunt gentes, et laudem ejus enuntiabit ecclesia. 15 Si permanserit, nomen derelinquet plus quam mille; et si requieverit, proderit illi.

39,1 Éste investigará la sabiduría de todos los antiguos, y hará estudio de los profetas. 2 Recogerá las explicaciones de los varones ilustres, y penetrará, asimismo, las agudezas de las parábolas. 3 Sacará el sentido oculto de los proverbios, y se ocupará en el estudio de las alegorías de los enigmas. 4 Asistirá en medio de los magnates, y se presentará delante del que gobierna. 5 Pasará a países de naciones extrañas, para reconocer aquello que hay de bueno y de malo entre los hombres. 6 Despertándose muy de mañana, dirigirá su corazón al Señor que le creó, y se pondrá en oración en la presencia del Altísimo. 7 Abrirá su boca para orar, y pedirá perdón de sus pecados. 8 Y si aquel gran Señor quisiere, le llenará del espíritu de inteligencia. 9 Y derramará sobre él, como lluvia, máximas de su sabiduría; y en la oración dará gracias al Señor; 10 Y pondrá en práctica sus consejos y documentos, y meditará sus ocultos juicios. 11 Expondrá públicamente la doctrina que ha aprendido, y pondrá su gloria en la ley y en la alianza del Señor. 12 Celebrarán muchos su sabiduría, la cual nunca jamás será olvidada. 13 No perecerá su memoria, y su nombre vivirá de generación en generación. 14 Las naciones pregonarán su sabiduría, y la comunidad celebrará sus alabanzas. 15 Mientras viva, su nombre será honrado entre mil, y cuando muera, crecerá más su gloria, (Trad. Serafín de Ausejo, Barcelona ¹³1975).

Sogar stilistische Anleihen Graciáns bei den Texten der jüdischen Weisheit werden festgestellt.²⁴ Insbesondere die zweigliedrigen, parallelen oder polaren Konstruktionen, wie sie in der "regla de gran maestro" in mustergültiger Verdichtung vorliegen, haben ihre Vorbilder in den sprachlichen Kunstwerken der "libros de sabiduría". Exemplarisch für dieses weisheitliche polare Denken und seine zweigliedrigen Sprachstrukturen kann die im folgenden zitierte Stelle aus *Ecclesiasticus* gelten. An ihr läßt sich darüber hinaus paradigmatisch die weisheitliche Lehre darstellen. Sie ist schließlich wohl die älteste Quelle für die "regla de gran maestro":

38,1 Honora medicum propter necessitatem; etenim illum creavit Altissimus. 2 A Deo est enim omnis medela, et a rege accipiet donationem. 3 Disciplina medici exaltabit caput illius, et in conspectu magnatorum collaudabitur. 4 Altissimus creavit de terra medicamenta, et vir prudens non abhorrebit illa. 5 Nonne a ligno indulcata est aqua amara? 6 Ad agnitionem hominum virtus illorum; et dedit hominibus scientiam Altissimus, honorari in mirabilibus suis. 7 In his curans mitigabit dolorem; et unguentarius faciet pigmenta suavitatis, et unctiones con-

24 Evaristo Correa Calderón, "Introducción", in Gracián, *El Crítico*, Madrid 1971, S. LVII; Alonso Santos, *Tensión Semántica (lenguaje y estilo) de Gracián*, Zaragoza 1981, S. 85-152. Zur Stilistik der Weisheitsliteratur: Loader, a.a.O. (Anm. 22).

ficiet sanitatis; et non consummabuntur opera ejus. 8 Pax enim Dei super faciem terrae. 9 Fili, in tua infirmitate ne despicias te ipsum; sed ora Dominum, et ipse curabit te. 10 Averte a delicto, et dirige manus, et ab omni delicto munda cor tuum. 11 De suavitate et memoriam similaginis, et impingua oblationem, et da locum medico: 12 etenim illum Dominus creavit, et non descedat a te, quia opera ejus sunt necessaria. 13 Est enim tempus quando in manus illorum incurras; 14 ipsi vero Dominum deprecabuntur, ut dirigat requiem eorum, et sanitatem, propter conversationem illorum. 15 Qui delinquit in conspectu ejus qui fecit eum incidet in manus medici.

38,1 Honra al médico, porque le necesitas; pues el Altísimo es el que le ha elegido. 2 Porque de Dios viene toda medicina y será remunerada por el rey. 3 La ciencia hará que el médico ande con la cabeza alta, y será celebrado entre los poderosos. 4 El Altísimo es quien creó de la tierra los medicamentos, y el hombre prudente no los desechará. 5 ¿No endulzó un palo las aguas amargas, manifestando así su virtud? 6 Así Dios ha dado la ciencia a los hombres, para que ellos se glorifiquen con el poder de sus obras. 7 Con ellas cura el mitiga los dolores, y el boticario hace mixturas. 8 Y así sus obras no tienen fin, Y por él se extiende el bienestar sobre la tierra. 9 Hijo, cuando estés enfermo, no te descuides a ti mismo, antes bien, haz oración al Señor, y él te curará. 10 Apártate del pecado, endereza tus acciones y limpia tu corazón de toda culpa. 11 Ofrece incienso y la flor de harina en memoria; y sea perfecta tu oblación, según tus medios. 12 Y llama al médico, pues le ha puesto el Señor; y no se aparte de ti, porque su asistencia es necesaria. 13 Porque a veces tiene el acierto en su mano. 14 Ya que también suplica a Dios, para tener éxito en su estudio y tratamiento curativo. 15 Caerá en manos del médico el que peca en la presencia de su Creador (Trad. Ausejo).

Die Parallele dieser Bibelstelle zur "regla de gran maestro" ist offenbar: sowohl Gottes Hilfe als auch die menschlichen Möglichkeiten sollen voll ausgeschöpft werden, um Glück und Heil zu erlangen. Auch die "tres eses" der Maxime 300 des *Oráculo* kommen wieder in den Blick: "santo, sano, sabio". Der Arzt kann gesund machen, weil er weise ist und heiligmäßig zu Gott betet. Die Eingangsverse rücken den höfischen Charakter der Überlegungen in den Vordergrund. Die Vertrauenswürdigkeit des Arztes und seine Rechtfertigung vor Gott und den Menschen sind nicht zuletzt durch seine Nähe zu den Fürsten verbürgt.

Ferner wird der mögliche Widerspruch zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit, zwischen Gotteswerk und Menschenwerk, harmonisiert, indem alles menschliche Wissen als von Gott her geschenkt und alle menschlichen Mittel als von Gott hervorgebracht bestimmt werden. Der Arzt ist erfolgreich, weil auch er Gott vertraut. Besonders im letzten Vers kommt das Grunddogma der Weisheitsliteratur zum Ausdruck, der sogenannte *Tun-Ergehen-Zusammenhang*. In Anlehnung an das vorjüdische, ägyptische Weltbild werden

die natürlichen, historischen und moralischen Ordnungen, gegründet auf den göttlichen Ordnungswillen, als einander stützend und bestätigend verstanden. Der moralisch Gute wird von der Natur und der Zeit belohnt. Der Sünder wird bestraft durch Krankheit und schlechtes Geschick. Deshalb entsteht die Frage, ob man Zuflucht zum Arzt nehmen darf. Ist die Krankheit nicht die gerechte Strafe Gottes? Ist die medizinische Behandlung so verstandener Leiden nicht Auflehnung gegen die göttliche Ordnung? Im Rahmen der Weisheitsliteratur hat bekanntlich das Buch *Hiob* diese Problematik als *Theodizeefrage* am gründlichsten behandelt. *Ecclesiasticus* restauriert die von *Hiob* kritisierte Weltordnungsidee, kann aber die Widersprüche solch schematischen Denkens, wie auch hier in der Arztstelle bemerkbar, nicht befriedigend lösen. Dahinter steht ein Gottesbild, das, weil es nicht genuin jüdisch ist, folglich nicht einfachhin christlich sein kann. *Ecclesiasticus* formuliert das Bild eines Schöpfergottes, der Garant der ewigen Ordnung ist, als solcher aber außerhalb der Welt steht. Er gewährleistet von außen das Funktionieren der Weltmaschine.

Die Theologie der Weisheitsliteratur setzt sich damit deutlich vom Gottesbild der Mosebücher und der Propheten ab, in denen Gott als der historisch befreiende, persönliche und menschlich nahe Gott des Bundes vom Sinai mit dem unterscheidenden Namen "Jahwe" – christlich als "Ich bin da" interpretiert – erfahren wird. Trotz des Versuches gerade bei *Ecclesiasticus*, den Gedanken des Jahwe-Bundes in die Vorstellung vom Weltordnungsgott einzubringen, ist dieses Buch der Bibel dem Gesamt der jüdisch-christlichen Tradition fremd geblieben.²⁵ Im jüdischen wie im protestantischen Kanon der Heiligen Schriften ist *Ecclesiasticus* nicht verzeichnet. Für die katholische Kirche wurde das Buch durch das Tridentinum kanonisiert, war zu Zeiten Graciáns also gewisserweise aktuell.²⁶

Hieraus wird jedoch deutlich, daß sich Gracián mehr im Bereich einer *doctrina pia* als in dem einer *pietas docta* bewegt. Auch wo er sich auf die Heilige Schrift bezieht, steht er eher in der Tradition natürlicher

25 Vgl. Horst Dietrich Preuß, a.a.O. (Anm. 22), S. 174.

26 Vgl. auch Cornelius Cornelii a Lapide SJ (1567-1637), *Commentaria in Ecclesiasticum*, Antwerpen 1634 (Paris 1634, 1639, 1642). Dieser *Ecclesiasticus*-Kommentar, auf den mich dankenswerterweise Herr Prof. Dr. Norbert Lohfink, Frankfurt, hingewiesen hat, kann als normgebend für die Bibelexegese im Spanien Graciáns gelten.

und menschlicher Philosophien und Theosophien, die mit ihrem Kontext jüdisch-christlicher Offenbarung nicht ohne weiteres harmonisieren. Die Weisheitsliteratur hält die Weltordnung für menschlich einsehbar und vermeidet die Rede von den Mysterien des Bundes und der Erlösung. Sie repräsentiert eine positive Religion, in der der Mensch durch rechtes Handeln Gott verpflichtet, durch seine eigene Leistung Glück und Heil erlangt. Die Frage nach dem Glück wird eine strategische. Theologie wird zur Glücksstrategie.

Die biblische und die ignatianische Tradition bei Gracián in der hier versuchten Weise berücksichtigend kann man für die Pragmatik, die sich in der "regla de gran maestro" ausspricht, deshalb nicht von einer Aufgliederung und Trennung zwischen profaner und religiöser Ethik, zwischen Klugheit unter den Menschen und Gerechtigkeit vor Gott sprechen. Die göttlichen Mittel, das heißt wohl die dem Menschen zu Gebote stehenden Einsichten in Gottes Handeln an der Welt, die frommen Haltungen und Praktiken, das Bemühen um religiöse Erfahrung und Tugendhaftigkeit, die "esperança en Dios" selbst und somit alle praktischen Realisierungen christlicher Existenz werden bei Gracián integriert in das lineare Streben nach menschlicher Entfaltung und Vervollkommenung.

"Altissimus creavit de terra medicamenta, et vir prudens non abhorrebit illa." – Der Höchste bringt die "medios" hervor, der "varón prudente" verschmähe sie nicht. Gracián verschmäht kein Mittel um seinetwillen. Er zitiert den Heiligen Ignatius und die Heilige Schrift – und bringt sie neu hervor.

RESUMEN

En todas las obras de Gracián, Miguel Romera-Navarro demuestra gran influencia de fuentes bíblicas. Gracián se refiere principalmente a los "libros de sabiduría" (*Proverbios, Job, Ecclesiastés, Ecclesiástico, Libro de Sabiduría*). El esbozo de las características de estos textos bíblicos, sobre todo del libro *Ecclesiástico*, revela semejanzas interesantes entre la *Sagrada Escritura* y los tratados profanos de Gracián. Así se ponen de relieve unas implicaciones específicas de su pragmática en relación con la doctrina cristiana.

La máxima 251 del *Oráculo manual*, la llamada "regla de gran maestro", es considerada como resumen lacónico de la teoría y práctica de Ignacio de Loyola, fundador de los jesuitas. Esa regla también tiene un paralelo en el libro *Ecclesiástico*. El análisis comparativo de la regla de gran maestro y las propias fuentes ignacianas presenta algunos criterios para la valoración moral y religiosa de la doctrina graciana. A raíz de esto se plantea el problema, si en Gracián se trata de una división de la vida humana en dos esferas éticas, espiritual la una, profana la otra, o si es mejor hablar de una *integración pragmática* de los "medios humanos" y "divinos", de la justicia frente a Dios y la prudencia frente a los hombres.